



**ХОМЯКОВ**  
Максим Борисович

Хомяков М.Б. (год рождения 1971) — выпускник философского факультета Уральского университета (1993). Кандидат философских наук (1996), заместитель декана философского факультета. Область научных интересов — история русской религиозной философии конца XIX века.

## ПАРАДИГМЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

Есть в истории философии споры, постоянно воспроизводящиеся, вопросы, разрешение которых дано скорее в отказе от них, нежели в нахождении нового, синтетического «третьего», проблемы «вечные», споры безысходные... Их острота принимает форму антиномий, препятствующих творческому «снятию», вечная же противоположность ответов заставляет говорить о противоречивости оснований. Христианской мысли также свойственны такие вопросы, свойственны даже больше, чем какой бы то ни было другой. Проникая взором разума во сверхразумное, черпая свою рациональность в неизъяснимом Откровении, эта мысль по природе своей должна быть антиномична — говоря «да» Божественному Свету и погружаясь в своем «не-» в абсолютный мрак Божественного сверх-бытия. Общая природа этих антиномий с такой силой была раскрыта Псевдо-Дионисием, а в новейшее время — так ярко провозглашена П.А. Флоренским. Все в христианском сознании так или иначе связано с восприятием коренного догмата — о трансцендент-

но-имманентном Божестве, догмата, принимающего форму антиномии для рассудка и гарантирующего возможность опыта восхождения к горнему для мистицизма. Не могла остаться в стороне от него, конечно, и христианская этика — коренная наука об очищении человека, по свидетельству древних мистиков — первой ступени на пути к обожению. Между тем и другим лежит «освещение» — светом божественной благодати, преображающим очищенную природу. А потому главный вопрос христианской этики заключается в проблеме соотношения благодати Бога и свободной воли человека, в вопросе о том, чем человек спасается — собственными заслугами или божественным действием. Эта проблема беспокоит христианскую мысль от Августина — борца против манихейства и пелагианства до Лютера, взявшего на вооружение сочинения величайшего философа католицизма не только против практики продажи «сверхдолжных» заслуг святых, но и против нового гуманизма Эразма. И если бы удалось показать зависимость

разности этических парадигм от противоречия фундаментального догмата, выделить крайние члены этой антиномии — данный анализ мог бы послужить методологией для исследования христианской этики вообще, в ее не столь «чистых» проявлениях; помог бы, к примеру, решить те весьма запутанные вопросы, которые возникают при попытке рассмотрения этических учений в русском религиозном Ренессансе XX в.

Исторически первым явлением спора о соотношении благодати и свободы воли человека мы обязаны Бл. Августину в его выступлении против Пелагия. Пелагий, монах темного происхождения, в своей проповеди опирался на «*De libero arbitrio*», в которой Августин счел человеческую волю средней силой (*mediam vim*), отнеся ее к благам, могущим быть использованным и для добрых, и для злых дел. Таким образом, воля, сама по себе не добрая, и не злая, совершенно свободна. Пелагий, развивая это учение, полагает свободу человека в свободе «принимать любую сторону» и сравнивает волю с плодородным корнем, могущим произвести либо цвет добродетели, либо тернии порока. Роль же благодати в деле устроения человеческого спасения сводится им к «украшению» добродетельной жизни. Но раз так, нет первородного греха — преступления, испортившего человеческую природу: воля всегда способна вернуться от зла к добру, и спасение — дело собственных заслуг человека. В таком случае, младенцы невинны, а грех индивидуален. Своеобразный нравственный номинализм лежит в основе пелагианства. Но если грех не портит природы, значит воля и истекающее из нее действие — акциденциальны, субстанция лежит глубже, представляет собой нечто

иное. Вопрос о воле, таким образом, вызывает вопрос о субстанциальной природе человека.

Пелагианство — учение этическое по преимуществу; его антропология и метафизика заимствованы, не лежат в нем самом. Среди источников Пелагия обычно называют ересь Павла Самосатского и оригенизм. Действительно, мысль Пелагия часто представляется крайним развитием положений «О началах» Оригена. Здесь воля человека описывается в терминах абсолютной, ничем не ограниченной свободы. Именно из-за этой свободы пал человек, но благодаря ей же в конечном итоге осуществится всеобщее спасение, примиряющее Тварь с Творцом. Однако, с апокатастасисом (всеобщее спасение, воссоединение творения с Богом) свобода человека остается свободой, т.е. возможностью иного состояния. Бесконечность времени переводит возможность в действительность — и вновь совершившийся грех отпадения от Божества станет причиной нового творения и нового мирового цикла. Спасение и падение коренятся в неуничтожимой свободе человека, а потому Ад и Рай увековечиваются Оригеном в вечном круговороте миров. И, поскольку, «причина различия и разнообразия во всех тварях заключается не в несправедливости Распределителя, но в ... движениях самих тварей» [1, 84], то благодать Бога у Оригена — не милость к творению, но своего рода Вселенская Карма, закон, практически неотличимый от естественного, поставляющий существо в зависимости от его заслуг на ту или иную ступень мировой лестницы совершенств. Вопрос заключается теперь в том, где укоренена эта безусловная свобода человека.

Дело, по Оригену, состоит в том, что добро присуще разумным суще-

ствам «не по природе, то есть не субстанциально, а в силу случайного свойства» [1, 50]. Иными словами, воля — *mediam vim* — может выбирать как добро, так и зло. Но если акциденциально добро, таково же и зло; акциденция же не может «испортить» субстанцию, обратить ее в не-бытие, а потому грех ничего субстанциально не изменяет в человеческой природе, являясь вполне обратимым. Сказанное не вызывает вопросов, если речь идет об Адаме до грехопадения, воля которого, согласно общехристианскому учению, была ни доброй, ни злой, но — способной к тому и другому. Почему грех, самоопределение ко злу, не испортил природы, прежде (до самоопределения) пластичной? Значит, природа человека до падения не была неопределенной; человек был создан уже ставшим существом и никакое дальнейшее самоопределение не может исказить раз и навсегда данной субстанции?

Действительно, по Оригену, души сотворены бессмертными. Бог «...сотворил все для бытия, но созданное для бытия, не может не быть. Поэтому твари, конечно, подвергаются изменению... но субстанциальной гибели не может подвергнуться то, что сотворено Богом для бытия и пребывания» [1, 249]. Такое понимание субстанциальной природы человека в свою очередь возможно лишь при определенной интерпретации творения *ex nihilo*. Если бы пребывание человека в бытии было основано на непрерывном акте творения, понималось бы в смысле вечного удержания человека Богом в бытии, то, конечно, оно не могло бы стать основанием абсолютной свободы человека. Поэтому вечное пребывание человека может быть мыслимо только если в его природе присутствует Сам Бог. Тогда, действительно, субстанци-

альное уничтожение невозможно, поскольку оно было бы уничтожением Самого Божества. В самом деле, еще по рассуждению Феофила Антиохийского выходило, что «если бы Бог сотворил его (человека) вначале бессмертным, то сделал бы его Богом...» [2, 489]. А поскольку для Оригена человек — бессмертен, то его субстанция — вовсе не *nihil*, но Сам Бог. Именно поэтому, по Оригену, в глубине человеческой природы «...обитает Бог» [1, 215].

Другими словами, несколько упрощая рассуждения Оригена, доводя их до логического конца, следует признать субстанциальное единство человека и Бога, или, что то же, утверждать творение человека из ослабленной сущности Божества. В этом случае мы имеем христианский вариант платонизма, за следование которому Ориген и был объявлен еретиком V Вселенским Собором. Или имея в виду коренной догмат христианства, можно сказать, что парадигма Оригена — Пелагия в рассмотрении свободы человека проистекает из акцентирования аспекта имманентности в трансценденно-имманентном Божестве.

Воззрение Оригена не раз воспроизводилось в том или ином виде в истории философии. Одно из таких воспроизведений относится к IX в. и осуществляется в философии Иоанна Скота Эриугены. В своей «*De divisione naturae*» последний утверждает тезис единства Бога и твари, а именно: «поскольку все (вещи), которые от Него суть, насколько они суть, не суть ничто другое, но участие в Том, который единственно пребывает от Самого Себя через Самого Себя — будешь ли тогда отрицать, что творец и творение — одно? ...Итак, универсум, который исчерпывается Богом и творением... сводится вновь к нераздель-

ному Единому, началу и причине, и концу» [3, 12]. Мир, по Эриугене, был создан в его разделении на роды и виды, в отличии твари от творца из-за того, что Бог предвидел падение Адама. Однако за ним следует возвращение, *redditum* или *analytike*, как объясняет философ этимологию этого греческого слова [3, 8]. Бог, поэтому, есть «начало всех вещей, которые им созданы и конец всех, которые стремятся к Нему». И после того, как все возвратится к «несотворенной и нетворящей (в конце мира — М.Х.) природе» (*natura, quae non creatur et non creat*), «ничто далее от нее не будет происходить через рождение в месте и времени, в родах и формах, поскольку в ней все будет покойно и будет неизменно пребывать как нераздельное Единое» [3, 8].

При всем этом преемственность от Оригена очевидна. Более прочих Отцов Иоанн Скот ценит Св. Максима Исповедника и Св. Григория Нисского, а именно эти христианские мыслители сыграли главную роль в «воцерковлении оригенизма», другими словами, дали православную интерпретацию идеям апокатастасиса» [4, 43–44]. Следующее обострение спора относится уже к XVI в., когда парадигму Оригена представляет Эразм Роттердамский в его дискуссии с Лютером.

Русская философская культура также отдала немалую дань оригенизму. Философия Соловьева, и шире — софиологическая традиция в русской философии — тяготеет к неоплатоническому варианту христианства, что позволяет ей осуществить «оправдание» культуры как субстанциальной деятельности человека по «собираению», «софиованию» мира. София — корень мира в Боге, *kosmos noetikos*, неоплатонизма — является гарантом единения Тва-

ри и Творца, идеальным всеединством мира. Результатом является учение об «имманентном вызревании эсхатологии» (выражение С.Н. Булгакова), о приближении мира к спасению посредством культуры и культа (триединства науки, религии и искусства), а также апокатастасис, отрицание учения о вечном разделении Рая и Ада. Так, догмат о вечности адских мук получил от В.С. Соловьева клеймо «гносно-го догмата», а С.Н. Булгаков относил апокатастасис к авторитетным *Theologumena*, очевидно, симпатизируя ему. Другое дело, конечно, что путь русских философов к неоплатонизму вполне отличен от пути Оригена или Иоанна Скота. Последние выводят следствия из принятой метафизической установки, первые же восходят от проблем этических и социокультурных к метафизическим основаниям, дающим их удовлетворительное разрешение. Тожество результатов при различии пути, однако, еще раз показывает существенную связь этики и метафизики в христианском мышлении.

Таким образом, жизнестойкость оригенизма, несмотря на многочисленные его осуждения, свидетельствует о его парадигмальном статусе в христианском сознании. Основой же такого положения дел, как было показано, является укорененность оригенизма (и следовательно, пелагианства) в фундаментальном догмате христианства о трансцендентно-имманентном Божестве.

Другую, противоположную оригенизму этическую парадигму реализует Августин в своих позднейших трактатах. Если, борясь против манихейства, обаянию которого он сам был подвластен в течение девяти лет, Августин естественным образом приближается к парадигме Оригена (в «De

libero arbitrio»), чему немало способствует и увлечение неоплатонизмом (Плотином в особенности), то в поздних работах, в полемике с Пелагием, он развивает уже точку зрения, основания которой выходят за рамки христианского неоплатонизма.

Здесь уже воля — не *mediam vim*, но — существенно моральное состояние человека. Воля злая и воля добрая — две совершенно различных воли, и метафоре Пелагия (воля — корень, приносящий либо доброе, либо злое) Августин противопоставляет слова Писания: «не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые» (Мф. 7. 18). Ситуацию морального конфликта создает наличие в душе сразу двух волей, и такое состояние описано в «Исповеди» как «болезнь души» [5, 108]. Как отмечал английский исследователь творчества Августина Г. О'Дейли, уже в своем первом антипелагианском сочинении, трактате «*De peccatorum meritis et remissione*», Августин «отвергает идею, что воля может быть некоторым образом «в середине» (*in medio*) и быть ни доброй, ни злой. Более того, добрая воля не может быть употреблена для зла» [6, 88]. Вопрос тогда ставится следующим образом: от чего зависит то, какое качественное расположение приобретет воля человека, что предопределяет исход той «духовной брани» больной души, которую столь ярко Августин живописал в своей «Исповеди»? Поскольку, конечно, от самой воли это зависеть не может (доброе дерево не приносит плода худого и худое — доброго), то добрая воля имеет в качестве своей действующей причины благодать божью, тогда как злая укоренена в первородном грехе, довлеющем над человечеством. Здесь Августин видит испорченность челове-

ческой природы — следствие грехопадения, испорченность настолько, что человек — *non potest non peccare* — не может не грешить. А раз так, то свобода в действительности после грехопадения оказывается призрачной, утерянной, как утеряно первобытное блаженство Рая. Свобода выбора теперь — просто свобода грешить, способность к греху.

Предопределение Божье двояко. С одной стороны, это — предопределение праведников для райского блаженства (оно трактуется Августином как *praeparatio gratiae* — приготовление благодатью). Поскольку в состоянии невозможности не грешить человеческая воля не может субстанциально измениться, вытеснение злой воли и вкладывание в душу доброй — в руке Божьей. Таким образом, спасение человека — всецело дело трансцендентного вмешательства Божества.

Что касается предопределения осужденных, то Августин говорит о нем в отрицательном смысле. Предопределение к осуждению есть просто удаление Богом своей благодати от тех, кого Он не желает спасти. Г. О'Дейли комментирует это следующим образом: «Августин полагает, что ничего (даже и грехи Сатаны и Адама) не случается без воли Бога (*praeter voluntatem Dei*), даже если некоторые вещи действительно происходят «против его воли» (*contra voluntatem Dei*). Бог позволил Адаму грешить, но не был причиной этого. Мы можем сказать, что предопределение осужденных — отрицательное условие их осуждения. Осужденные через солидарность всех людей с Адамом, они предопределены, так как Бог предвидит, что Он не даст им благодати, чтобы спастись» [6, 90]. Поэтому для Августина апокатасис — еретическое учение, ставящее тварь вместо Творца, человека —

вместо Бога и последователи его презрительно именуются им «жалостниками» (*miseriordes*).

Этим снимается проблема теодицеи: Бог не творит зла, он просто избирает оправданных. И грех как таковой коренится не в природе, но в свободе человека — «*non est naturalis, sed voluntarius*» [7, 1271]. Более того, Августин утверждает, что божественная детерминация воли не делает ее просто пассивно воспринимающей благодать. Несвобода есть принуждение, а «принуждение воли» (*cogi velle*) — бессмысленное понятие, ибо, по Августину, воля хочет лишь того, что сама себе определяет.

В таком случае возникает вопрос о первобытной природе человека. Если грех был способен испортить субстанцию его и при этом не вытекал с необходимостью из самой этой субстанции, т.е. был чем-то акциденциальным (в противном случае человек был бы создан злым и ответственность за это лежала бы на Боге), то чем была эта субстанция в Раю? Как может акциденциальное воздействовать на субстанцию? Ведь, как было показано Оригеном, признание греха акциденциальным ведет к отрицанию испорченности природы. Или иначе: если воля человека в Раю была доброй, то почему он пал, если злой, то почему Бог сотворил его таковым?

Августин, в отличие от Оригена, признает природу Адама в Раю не ставшей еще природой. Таким образом, Адам еще не имеет в себе субстанции своей жизни, как младенец не обладает еще субстанцией человечности. Так, комментируя XV главу 1-го Послания к коринфянам ап. Павла в своем Послании CCV (по счету Миня) к епископу Консентию, Августин, между прочим, замечает: «тело душевное, какое было одушевлено ды-

ханием Господа, когда человек стал душою живою, даже и само бы из душевного стало духовным в будущем без прихода смерти, если бы преступление заповеди, когда совершился грех, не стало причиною кары прежде, чем Бог даровал венец сохраненной справедливости» [8, 946]. Человек сотворен Богом как существо становящееся, находящееся еще во младенческом состоянии, в «теле душевном». Целью развития, которое младенец Адам претерпевал в Раю, было духовное тело. Однако грех прервал это становление, отсек цель от процесса. Человек остался «душевым», младенцем, который, конечно, из-за прекращения развития своего стал неким ущербным существом, а потому — *non potest non peccari*. Свобода человека состояла в способности сохранить дар доброй воли, но Адам, злоупотребив свободой, утратил его. Свобода как способность сохранения дара осталась, без самого этого дара. Таким образом, одновременно, человек и свободен и... не может не грешить. Исходя из этого, видно, что наиболее адекватной интерпретацией Августина является отнюдь не новейшая его интерпретация Г. О'Дэйли, который понимает свободу как способность выбора, а потому говорит о ее отрицании Августином, но — трактовка Ансельма, который в своем учении о *rectitudo voluntatis* (правильности воли) систематизирует мысли Августина по этому поводу [9, 202-206].

Итак, как следует из вышесказанного, для Августина воскресение мертвых и спасение праведных — совершенно новый акт творения. Действительно, воскресение есть одновременно и обновление — в новом, доселе никогда не бывшем (даже в первобытном райском состоянии природы) «духовном теле» [8, 947].

Этическое учение Августина, как было показано, основывается на антропологии, противоположной оригенизму. Суть ее в том, что человек признается онтологически слабым существом, младенцем, субстанцией которого является скорее то nihil, из которого он был сотворен, нежели сущность Божества. Божественное, таким образом, утверждается как бесконечно далекое, трансцендентное человеку, и, в противоположность оригенизму, августицианство можно поэтому определить как сосредоточенность на аспекте трансцендентности Божества. Последняя также укоренена в основном догмате христианства о Боге трансцендентно-имманентном, а потому, как крайность, должна иметь статус парадигмы в христианском сознании.

Действительно, и Готшалк, в споре с Рабаном Мавром и Эриугеной отстаивавший «двойное предопределение» Богом праведных — к спасению и грешных — к осуждению, и Лютер, столь резко разделивший Божественное и мирское в своем отрицании культа и, как следствие, настаивавший на «рабстве» воли человека — в противоположность «Диатрибе о свободе воли» Еразма, основывались на так или иначе понятии Августина. Таким образом, и логическое, и историческое рассмотрение приводит нас к признанию мысли Августина — одной из двух основных парадигм в христианской этике. Кстати говоря, противоположность этих парадигм должна навести на мысль о том, что понимание Августина как христианского неоплатоника, по крайней мере в области этики, оказывается весьма натянутым.

Итак, сводя воедино противоположные характеристики указанных этических парадигм, можно составить следующий их перечень. В отношении основного вопроса средневековой эти-

ки Августин говорит о спасении благодатью, Ориген — об избавлении собственными заслугами; в учении о человеческой природе Августин почитает ее чем-то еще-не-ставшим, младенческим, Ориген — законченной субстанцией; в учении о грехе Августин говорит о его непобедимой отрицательной мощи, Ориген — о его акциденциальности, ничтожности; в учении о Боге Августин сосредоточивается на его трансцендентности, Ориген — на его имманентности человеческой природе; спасение, по Августину — новый акт творения, по Оригену, — прояснение уже заложенного в природе человека.

Найденная нами противоположность двух точек зрения в христианской этике имеет важное методологическое значение для истории философии. Рассматривая то или иное этическое учение в христианской рациональной этике с этой позиции и выделяя основные его характеристики исходя из восприятия коренного догмата трансцендентно-имманентного Божества, мы получаем возможность точно описать его характер и очертить его границы. Особенно это оказывается важным при обращении к тем часто весьма запутанным учениям, которые мы встречаем в истории русской мысли.

Примера ради, рассмотрим вкратце этические основания «Философии Общего Дела» Н.Ф. Федорова. В литературе не раз отмечалось, что, проповедуя воскрешение мертвых посредством действия объединенного человечества, русский мыслитель игнорирует действие Бога на мир, не рассматривая при этом роли божественной благодати в спасении человека. Рационалистическая мысль Н.Ф. Федорова, дистанцируя Бога от мира, практически не знает даже культа, элементы

которого (напр., Таинства) превращаются им в проекты, заповеди будущего действия объединенного человечества вместо того, чтобы быть символическим (т.е. реальным, уже осуществленным) освящением действительности, возводящим мирское к божественному, «дольнее к горнему». Спасение же осуществляется культурой — в широком смысле этого слова — объединяющей в себе науку, искусство и религию и преображенной посредством усвоения проективного сознания. В таком случае возникает противоречивое внутреннее учение: с одной стороны, Бог далек от мира и не действует на него, с другой — спасение осуществимо силами самого человека. Кажется, что в учении о воскрешении Н.Ф. Федорова Ориген встречается с Августином, и утверждение всецело трансцендентного характера Божества сочетается с проповедью апокатастасиса и имманентного спасения. Однако это было бы логически противоречиво, и самый факт этого противоречия заставляет нас искать скрытого, неявного в федоровской мысли.

Рассмотрение учения Федорова о грехопадении человека несколько проясняет ситуацию. А именно, для него очевидно, что человек был призван к роли проводника божественных энергий в мир и главной заповедью, данной ему, была заповедь обладания и управления землей, под которой русский мыслитель разумеет всю Вселенную. Таким образом, с отказом от выполнения этой роли, который и был, по Н.Ф. Федорову, причиной падения человека, Бог утрачивает возможность воздействия на мир. Человек, по сути, у Федорова понимается как существенная часть Божества, благодаря которой осуществляется имманентность трансцендентного Бога, т.е. как Его энергия. Падение человека было отпа-

дением энергий, разделением Самого Бога. Поэтому оказывается возможным имманентное воскрешение при утверждении трансцендентности Божества — ведь человек и есть имманентный Бог, Божество-в-мире. Если же он не выполнит своего предназначения, Бог посредством катастрофического трансцендентного вмешательства осуществит Суд над миром и человеком, и следствием неудавшегося апокатастасиса окажется вечное разделение Рая и Ада. Пророчества о «грядущем на облаках небесных с силою и славою многою» Христе оказываются угрозой падшему человеку. Таким образом, учение Федорова оказывается разновидностью оригеновой парадигмы в христианской этике.

И наконец, показав, как наличие двух парадигм в рационально выраженной христианской этике, так и новые возможности, открываемые предлагаемой методологией, необходимо в заключение сказать несколько слов о границах ее применения. Вполне возможно предположить некое третье между утверждением трансцендентности и провозглашением имманентности Бога — адекватное схватывание его трансцендентно-имманентного характера, основанием чему может быть как практика православного аскетизма, так и паламитское энергетическое богословие. До сих пор, однако, релевантной этим учениям философии построено не было. Можно указать лишь на работы С.С. Хоружего, попытавшегося создать ее [10], однако, об их результатах говорить пока преждевременно. Поэтому, не касаясь мистической практики и богословской традиции, можно утверждать, что этими двумя парадигмами охватывается все до сих пор существовавшие этические философские учения. В конце концов для дискурсивного (т.е. выводяще-



го следствия из оснований) разума возможно два направления движения при рассмотрении трансцендентно-имманентного Божества — восходящий от мира к Богу (и в этом случае очевидна имманентность при затемнении трансцендентного аспекта) и нисходящий от Бога к миру (трансцендентное при этом «затмевает» собой имманентное). Рассмотренные же учения являются предельными выражениями этих движений. Для мистической практики и откровенного богословия возможно иное — мгновенное схватывание и того и другого в их единстве, но анализ его выходит за пределы задач истории философии.

1. Ориген. О началах. Самара, 1993. С.84.
2. Св. Феофил Антиохийский. К Автолику // Ранние Отцы Церкви. Брюссель, 1988.
3. Ioannis Scotae Eriugenaе Periphyseon: (De divisione naturae), Liber secundus / Ed.

by I.P. Shelcon-Williamms, Dublin, 1972. S.12.

4. См.: Сидоров А.Я. Преподобный Максим Исповедник: Эпоха, жизнь, творчество // Творения преп. Максима Исповедника. М., 1993. Кн.1.
5. Августин Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь; Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1992.
6. Gerard O'Daly. Predestination and Freedom in Augustinesethics // The Philosophy in Christianity. Cambridge, 1989.
7. Aurelius Augustinus. De libero arbitrio // Patrologiae cursus completus, seria latina / Ed. J.P. Migne. Paris, T.32.
8. Aurelius Augustinus. Epistola CCV // Patrologiae cursus completus / Ed. J.P. Migne. Ser. latina. T.33.
9. Ансельм Кентерберийский. О свободном выборе // Ансельм Кентерберийский. Сочинения, М., 1995.
10. Хоружий С.С. Диптих безмолвия // Хоружий С.С. После перерыва; Пути русской философии. СПб., 1994.

